

ابراهيمی دينانی، غلامحسين، ۱۳۴۳ -
 قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، عربی
 القواعد الفلسفيه العامه في الفلسفه الاسلاميه / تاليف غلامحسين ابراهيمی دينانی،
 تعريب عبدالرحمن العلوی، - قم: نسل اندیشه، ۱۴۳۰ ق. = ۱۳۸۸
 ج ۲
 ISBN 978-964-8305-09-8 (۱. ج.) -
 ISBN 978-964-8305-10-4 (۲. ج.) -
 فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
 کتابنامه: ج. ۲. ص. ۴۰۷-۴۸۷، همچنین به صورت زیرنویس
 ۱. فلسفه اسلامی، الف. علوی، عبدالرحمن، ترجم. ب.
 ع. عنوان. ج. عنوان: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، عربی
 ۱۸۹/۱ BBR۱۵/الف/۴۳
 ۱۳۸۸

جميع الحقوق محفوظة و مسجله للنشر

اسم الكتاب: قواعد فلسفيه جلد ۱
 المؤلف: غلامحسين ابراهيمی دينانی
 الناشر: نسل اندیشه
 عدد النسخ والصفحات: ۱۰۰۰ نسخه - ۴۸۸ صفحه
 سنة الطبع: الاولى ۱۳۸۸ ش - ۱۴۳۰ ق
 القطع: وزيری
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۰۵-۰۹-۸



مؤسسة العطار الثقافية

E-mail: jafar_zh_attar@yahoo.com

ایران: ۰۹۱۲۱۵۱۹۹۰۴ - العراق: ۰۷۸۰۱۵۸۱۴۷۱

مراكز التوزيع

ایران - قم - منشورات نسل اندیشه ۰۹۱۲۱۵۱۹۹۰۴

العراق - نجف - اضاء الحوزه العلميه ۰۷۸۰۱۲۶۳۵۷۹

القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية

تأليف

الدكتور غلام حسين الابراهيمى الدينانى
(أستاذ الفلسفة بجامعة طهران)

تعريب

عبد الرحمن العلوي

الجزء الأول

المقدمة

الكلام في معناه ليس سوى شكل من أشكال العلم والمعرفة. لذلك يُعَدُّ تعيّن العلم من مقام إطلاقه في قالب المفاهيم وتبلور المعرفة في قالب الفكر، بداية الكلام.

حينما يبدأ الكلام مع فجر الفكر، يتضح جوهر الانسان من خلال حقيقة الكلام. ولذلك يعرف فضلاء أهل الحكمة الانسان بقولهم: «الانسان هو الحيوان الناطق». كما ورد في القرآن الكريم «خلق الانسان علمه البيان».

الفيلسوف الفرنسي المعروف «ديكارت» شيد نظامه الفكري والفلسفي على القاعدة التالية: «أنا افكر إذن أنا موجود». ولكن بما أنّ الفكر خال من أي معنى وعار من اية فائدة إلا في مرحلة الظهور والحركة، لذلك لا تتضح حقيقته إلا في مرآة الكلام.

اذن لو اعتبرنا - كما يذهب الى ذلك كبار رجال الفكر - معنى الناطق فصلاً مميزاً للانسان عن سائر الموجودات، ولو اعتبرنا الكلام معبراً عن حقيقة جوهر الانسان، فلن نبتعد عن الحقيقة. وعلى هذا الأساس لو شيدنا نظامنا الفكري والفلسفي على أساس «أتحدث إذن أنا موجود»، فلربما اتضح وجه الحقيقة بشكل أفضل.

وعلى هذا الضوء يُعَدُّ الارتباط ما بين المعرفة والكلام أدق بكثير من الترابط بين المادة والصورة. ويعتقد المحققون من الحكماء المسلمين أن التألف بين المادة والصورة في عالم الخارج، تألف اتحادي، ويقيمون البرهان على ذلك. ومعنى التألف أو التركيب الاتحادي هو أن المادة والصورة وإن كانتا حيثيتين تتميز كل منهما عن الأخرى، ولكن لا يوجد أي انفصال بينهما في عالم الخارج، لأنَّ حيثية المادة ليست سوى مجرد قبول الأثر، بينما تمثل حيثية الصورة عين الفعلية.

وعليه فالمادة الأولى لا تظهر في عالم الخارج لوحدها أو مجردة عن صورتها الفعلية. فإِ هو مصدر للأثر والفعلية في العالم عبارة عن الصور الفعلية المختلفة التي تظهر من منبع الكمال في ميدان الحركة التكاملية التي لا تتوقف، وتزِين كالأنواب الملونة جسم الهيولى الأولى النحيف. وبهذه الطريقة تجدد هيولى المعرفة والعلم فعليتها في لون من الكلام.

اذن على ضوء ما يُطرح في باب وحدة الكلام والفكر، يتبين سبب تسمية علم المنطق بالمنطق. فبالرغم من أن جميع علماء المنطق يعتبرون المعقولات الثانية موضوع علم المنطق، ورغم أن المعقولات الثانية لا تُستوعب إلا من قبل عالم الفكر والذهن، لكن المنطق المشتق من مادة النطق أو الناطق، ليس سوى ظهور أو فعلية الفكر.

ويستخدم بعض المنطقيين اصطلاح «الميزان» بدلاً من «المنطق»، واصطلاح «علم الميزان» بدلاً من «علم المنطق»، لأنهم يعتبرون قوانين المنطق ميزاناً لقياس صحة وسقم الفكر.

لا شك في أن استخدام مفردة «الميزان» بدلاً من مفردة «المنطق» ليس غير صحيح، ولكن هذه المفردة لا تصل إلى عمق المعنى الكامن في مفردة «المنطق». ولذلك تحمل كلمة المنطق في معناها المنطقي عمقاً يمتد إلى أعماق الأبعاد الوجودية للإنسان.

ولربما يمكن القول بأن كلمة «Logos» تعادل في معناها الأصلي في اللغة اليونانية كلمة المنطق بمعناها المنطقي في اللغة العربية. ويدعي بعض المفكرين الغربيين انه لا يمكن العثور في تاريخ الثقافة البشرية على مفردة باستطاعتها ان تصل الى مستوى كلمة «Logos» من حيث سعة المعنى وعمق المحتوى.

مما يجدر ذكره هو أن بعض الفلاسفة الغربيين قد دخلوا الى عالم الفلسفة في القرن العشرين من باطن عالم اللغة. ولذلك انطلق الفيلسوف الاوربي المعروف «فتغنشتاين» لإطلاق إسم «فلسفة اللغة» على فلسفته. كما دعا «هيدغر» -وهو أعظم فيلسوف ألماني معاصر- اللغة بأنها دار الوجود.

لربما يتصور البعض أن إثارة هذا اللون من المسائل انما هو لون من نسج الخيال، وأفكار يفصلها عن الحقيقة بون شاسع، بينما لو أنعم النظر في مجال الالتحام ما بين الفكر والكلام، لا تضح أن هذه الفكرة مثارة حتى على صعيد الاختبارات العلمية.

فبعض المفكرين يعتقدون أن الاسلوب الجديد في الفيزياء يقوم على ثلاثة أصول هي:

١- الاصرار والتأكيد على الانتقال من المشاهدة باتخاذ نظرية معينة واختبار هذه النظرية بواسطة تجارب أخرى.

٢- ضرورة مراقبة المشاهدة وضبطها بواسطة التجربة.

٣- ضرورة خضوع الاختبار للمقاييس والقواعد الرياضية.

ويعتقد غاليلو أن ما هو قابل للقياس ينبغي أن يقاس وما هو غير قابل للقياس يجب أن يجعل منه قابلاً للقياس.

ومن هنا نصل الى النتيجة التالية. وهي أن أدق الاختبارات لا يمكن ان تحظى بالاعتبار إلا اذا جرت على أساس القياس الصحيح. كما أن القياس لا يمكن ان يكتسب الصورة الحقيقية إلا اذا جرى على أساس مقولة الكم أو المقدار.

هذا الكلام معناه أنَّ مقولة الكيف أو أية مقولة أخرى لا يمكن أن تخضع للاختبار الدقيق بشكل مباشر مالم يتم وضعها تحت مقولة الكم أو المقدار وتطبيق عنوان الكمية عليها.

وبهذه الطريقة تكتسب التجربة -أي قاعدة العلوم الرصينة- خصوصية رياضية وينفتح باب المحاسبة والاعداد.

والسؤال الذي يُثار ضمن هذا الاتجاه هو: أين تقع مسألة الحساب والعدد في ساحة الواقع أو الفكر؟

يقول «باركلي» الفيلسوف التجريبي الانجليزي أنَّ الحساب والاعداد امور انتزاعية ونسبية. أي أنَّ الوحدة الواحدة يمكن أن تُفترض صغيرة أو كبيرة. فالتر الواحد يمكن أن يُحسب متراً واحداً أو مائة سنتيمتر. لذلك فالأعداد اشبه بالمفردات والكلمات، بل يمكن اعتبار الرياضيات بشكل عام غطاءً لغوياً.

اتحاد الفكر والكلام قد طُرِح لأول مرة في تاريخ الفكر والفلسفة الإسلامية بشكل صريح وبدون أي غموض، في كتب الأشاعرة. وخضعت هذه الفكرة للبحث بشكل مفصل، تحت عنوان «الكلام النفسي». ويمكن ايجاز عقيدة الاشاعرة في الكلام النفسي، في البيت الشعري التالي

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً
قيل الكثير في معنى الكلمة وأُبدت وجهات نظر كثيرة بحيث اعتبرها البعض مساوقة للوجود المنبسط، والفيض المقدس الرحماني، بل وحتى الفيض الأقدس.

وهناك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة والروايات، بل وحتى آيات الكتاب المقدس، التي يمكن الاستناد إليها في إعطاء هذه المعاني.

فورد في بعض أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام أنَّ هؤلاء الأئمة عبَّروا عن أنفسهم بالكلمات التامات كقولهم: «نحن كلمات الله التامات».

وجاء في القرآن الكريم: ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾^(١)، مما يشير الى ان الكلمة هي الشيء الأول الذي تلقاه آدم من الله تعالى.

وورد في القرآن الكريم أيضاً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ﴾^(٢)، وهي آية تعبر عن ظهور روح الله في مظهر المسيح، بعنوان «كلمة». ولا نريد ان نبين معنى «الكلمة» من المنظار التكويني والمستوحى من كلمة «كن» الوجودية. وانما نريد دراسة معنى الكلمة، من حيث علاقتها بفكر الانسان وإدراكه. فالكلمة والادراك، متلاحمان ومترابطان الى درجة بحيث يتعذر دراسة كل منهما بدون الآخر.

مبحث الادراك أو عالم الذهن، من أهم المسائل التي حظيت بالاهتمام منذ القدم. وهناك آراء ووجهات نظر عديدة في هذا المجال. فالبعض سار في طريق الإفراط فحبس عالم الوجود بين أسوار عالم الذهن والادراك. وعُرف هؤلاء بالسوفسطائيين الذين يقف «غورجياس» على رأسهم والذي يعتبر الانسان ميزان كل شيء.

الفيلسوف التجريبي الانجليزي «باركلي»، الذي استوحى بعض أفكاره من فلسفة «لوك» وفلاسفة ريبين آخرين مثل «مالبرانش» و«بيرييل»، توصل الى النتيجة التالية وهي: لا وجود للمادة او العالم المادي. كما ان وجود الأشياء عبارة عن مجرد ادراكها في الذهن.

الاختلاف بين فلسفة باركلي والسوفسطائيين يتمثل في ان الآخرين ينكرون عالم الخارج بأي نحو من الانحاء، ولا يعترفون بأية حقيقة عدا الادراك. أما باركلي فإنه وإن أنكر حقيقة المادة او عالم المادة بشكل مستقل ومنفصل عن ادراك الانسان، إلا انه يعتقد بوجود الروح السرمدية الالهية

١- سورة البقرة، الآية ٣٧.

٢- سورة آل عمران، الآية ٤٥.

كمثال أعلى. وعليه يؤمن هذا الفيلسوف بنوعين من الوجود: الأول هو التصورات، والثاني هو الروح أو النفس التي توجد هذه التصورات. وثمة سؤال يطرح نفسه على هذا الصعيد هو: إذا لم يكن العالم المادي موجوداً خارج ذهن الانسان، وإذا كان كل شيء عبارة عن تصورات ذهنية فقط، إذن فمن اين تأتي هذه الأشياء التي يدركها الذهن والتي لا دخل له في صنعها وإيجادها؟

يجيب باركلي على هذا التساؤل بقوله إنَّ الله هو الذي يلقي هذه التصورات في الذهن، وهو الذي ينقلها الى الذهن وفق ترتيب أو نظام معين تُطلق عليه إسم «القوانين الطبيعية».

اذن جميع أشياء العالم ذات جانبين وجوديين: الأول في علم البارئ تعالى، والثاني في ذهن الانسان. ويطلق باركلي على الأول إسم «المثال الأعلى»، وعلى الثاني إسم «المثال الأدنى».

وهكذا نرى أنَّ هذا الفيلسوف ينكر العالم المادي خارج الذهن إلا انه يؤمن ايماناً راسخاً بوجود الله الخارجي والذي يدعوه بالمثال الأعلى.

فريق آخر من المفكرين سار في طريق التفريط، لذلك يقول بأنَّ جميع عالم الوجود ليس سوى مادة لا غير، اي انه يقول بإصالة المادة ويقدمها على الذهن، ويرى أنَّ ما يُدعى بأسماء متنوعة ومتعددة كالذهن، والروح، والفكر، والشعور، ليس سوى فعالية المادة.

الفكر محصلة الدماغ، والدماغ عضو مادي. المادة موجودة بدون فكر، ولكن من المتعذر ان يوجد فكر بدون مادة. وعليه فالمادة هي الحقيقة العينية الوحيدة. والمادة مقولة فلسفية تُخبر عن الواقع العيني. والواقع العيني لا يُفهم سوى عن طريق الحواس.

خلاصة التبرير المادي للادراك على أساس الرؤية المادية الرسمية هي ان نعتبر الادراك خصوصية دماغية، والدماغ تركيباً مادياً دقيقاً لا نظير له،

فنعطي من خلال ذلك للادراك صفة مادية صرفة. ولا بد في مثل هذه الحال ان نعتبر الادراك ردة فعل فيزيوكيميائية يديها جهاز الانسان العصبي تجاه عوامل المحيط والبيئة الفيزيوكيميائية.

حينما اطرح هذه الفكرة كمقدمة لهذا الكتاب لا اريد ان ابحث موضوع الادراك وهل هو مادي ام مجرد، لأن هذا الموضوع من امهات المباحث الخاصة بالفكر الانساني والتي لا بد من بحثها بدقة وعمق في موضعها المناسب. ولكننا وعلى أساس المنطق المادي وبصرف النظر عما يذهب اليه الحكماء الالهيون في هذا المضمار، نواجه تضاداً مادياً أساسياً. فإذا كان الادراك نتاجاً لبعض العوامل المحيطية الفيزيوكيميائية، فسيكون الادراك نتاجاً متبادلاً. فمثلما تؤثر البيئة الخارجية في ظهوره، تؤثر البيئة الداخلية في ظهوره أيضاً. وفي مثل هذه الحال لانستطيع ان نقول بأن الصورة الحاصلة صورة عينية تماماً او غير ذهنية مطلقاً.

وعادة وما يُجاب على هذا الإشكال بالشكل التالي: بما أن دماغ الانسان والبيئة الخارجية كليهما مادي ونوع واحد، فمن الطبيعي ان لا تنطبق صور الادراك مع اصلها. غير ان هذه الاجابة تخلق منذ البداية مشكلة غير قابلة للحل.

المشكلة هي انه مع افتراض الثبوت الكامل للطبيعة وتمائل عواملها الفيزيوكيميائية، فالمنطق المادي يرفض ان تُعطي هذه العوامل الفيزيوكيميائية الثابتة نتيجة واحدة خلال مجابهة العوامل الفيزيوكيميائية المتفاوتة. فلو صدّقنا بأن تفاعل الحامض والقاعدة يؤدي الى ظهور الملح دائماً، فلا بد ان نصدّق ايضاً بأن تفاعل قاعدة معينة مع حوامض مختلفة يؤدي الى ظهور أملاح مختلفة. والنتيجة الحاصلة عن هذا الأصل هي:

بما ان الجهاز العصبي للانسان والجهاز العصبي لصرصر صغير، ليس لذيها أواصر كيميائية وخواص فيزيائية متماثلة، لذلك لا يمكن ان تتماثل صور

الادراك في ذهن الصرصر مع صور الادراك في ذهن الانسان.
فالانسان والصرصر ليس باستطاعتها ان يشاهدا العالم بشكل واحد. واذا
كان الامر كذلك: فمن منها يرى العالم حقيقياً ومن منها يراه غير حقيقي؟
بمقدوركم ان تقولوا: الانسان. غير انّ هذا التفكير غير مادي، لأنكم حينما
تستطيعون إعطاء إصالة للانسان اكبر من الصرصر، يمكنكم ان تقولوا له
برسالة خاصة من جانب الله تعالى أيضاً.

ومع ذلك، يتشبت الماديون في مثل هذا المأزق بموضوع التكامل ويقولون:
بما أن الانسان أحدث حلقة في سلسلة تطور الانواع، فهو أكمل من الآخرين
أيضاً، ولا بد ان يرى العالم في صورة أصح من رؤية الصرصر له.

الإشكال المثار ضد هذه الفكرة هو أنّ الكمال أصل غير مادي، ومن اصول
الفلسفة الافلاطونية، ولا يمكن وضعه في الذهن بدون وجود مثال من الكمال.
بل انّ الكمال الذي يرسم معنى التكامل في الظاهرة، لا ينسجم مع إصالة المادة،
لأن الكمال في الحركة التكاملية لكل ظاهرة يمكن تبريره في صورتين:

الاولى، ان تنطلق الظاهرة في كل حركة تكاملية ومستمرة بحيث توجب
قيام هدف الانسان على أساس الوعي والبصيرة.

الثانية، رغم انّ هدف الانسان لا يلعب أي دور في الحركة التكاملية
للظاهرة، لكن الظاهرة تتحرك نحو غاية ينتهي فيها هذا النوع من الحركة وتبدأ
حركة جديدة.

الوصول الى الغاية لا يفيد معنى الكمال إلا اذا كانت غاية الحركة محددة منذ
البداية. ولا يتحقق تعيين معنى الغاية إلا في نوع من الادراك. وبذلك نرى انّ
التكامل يفقد معناه بدون وجود الهدف.

الماديون الذين يصرون على موضوع التكامل من خلال إنكار وجود
الهدف في ميدان الوجود، يواجهون إشكالاً آخر يتمثل في تعذر حل مشكلة
التكامل في وجود الانسان إذ لا يمكننا في مسار المادية ان نصل الى موضع

تنتهي فيه رسالة التاريخ بالانسان. واذا لم تنته رسالة التاريخ بالانسان، فلا بد ان نعترف بظهور موجود أكمل من الانسان بعد الانسان. ولا بد للصور التي تُرسم في دماغه ان تختلف عن صور إدراك الانسان. واذا كان الأمر كذلك، اي اذا كان الموجود الأكمل يرى الدنيا بشكل أصح من الموجود الأقل كمالاً منه، فلا بد من الاعتراف بأن رؤية الانسان للعالم غير صحيحة، وإن العالم ليس كما نراه.

وفي مثل هذه الحال ينحدر أدعياء واقعية عينية العالم، الى وادي السفسطة والريبية المرعب، اي ان الرؤية القائلة بإصالة المادة، ستواجه مأزقاً منطقياً حرجاً في تفسير معنى التكامل وتبريره. ففي مثل هذا الافتراض سوف لن يبق أي نموذج عقلائي ثابت يمكن ان يحدّد به معنى الكمال، ولا بد من اتخاذ التقدم او التأخر الزماني في مسار الحركة المادية للتاريخ، معياراً لبلوغ الكمال او عدمه. أي كلما تقدم الزمان، كلما اقتربت الحياة بأجياها الجديدة من حقيقة الكمال.

واذا كان باستطاعة أحد ان يكون لديه مثل هذا التصور فلا بد له ان يعلم بأن الحركة التطورية على أساس المنطق المادي ليست على خط متسلسل واحد بحيث أن كل نوع عبارة عن فرد وحيد ظهر من النوع السابق. فهذه الولادة، اشبه بأوراق الشجرة التي تظهر من جهات مختلفة.

فلو أراد احدهم ان يؤرخ لفترة تمتد الى مليوني عام، فعليه ان يعلم بظهور ما لا يقل عن عشرات الأنواع الجديدة من الحيوانات والتي ينبغي ان تكون طبقاً لهذا القياس أقرب الى حقيقة الكمال من الانسان. في مثل هذه الحال كيف يمكن للانسان ان يدّعي بأنه اقوى من هذه الحيوانات على ادراك حقيقة الامور؟

الماديون يقولون عادة في تفسير معنى التكامل: التكامل ليس سوى حركة دائمة نحو تعقيد الظاهرة، وهو بالتالي ضابط لتحديد النقص والكمال والبساطة والتعقيد في أنواع الظواهر. ولكن هل ستحل معضلة معنى «الكمال» من خلال

تغيير الألفاظ وتبديل مفردة «الكمال» الى مفردة «التعقيد» أو أية مفردة أخرى مرادفة؟

الاجابة منفية قطعاً، لأنّ مجرد تعقّد شيء ما لا يتضمن بالضرورة معنى كماله. فإذا كان تعقيد الظاهرة يعني الغموض والتضارب في علاقاته وروابطه الداخلية والخارجية، فلا يصدق معنى الكمال في هذه الحالة قط. وإذا كان التعقيد بمعنى ظرافة التركيب وعمق الروابط لظاهرة ما في ظل نظام دقيق ومنسجم، فهذا هو الضابط العقلائي الذي يمكنه ان يفسر التكامل على أساس وجود العقل في ميدان الوجود.

على أساس ما تم ذكره في مضمار إصالة المادة، فالطريق الوحيد الذي يبق أمام الساديين هو الاعتراف بنسبية الحقائق، اي الاعتراف بأنّ حواس الكائنات الحية تخلق صوراً متباينة على اساس نوعها وتركيبية خلقتها مع الاعتراف أيضاً بواقعية جميع هذه الصور.

لا ريب في أنّ هذا الكلام لا يكون صحيحاً إلا إذا أسمينا صور الادراك بإسم «الواقعية» طبقاً لعقد عام. ولكننا لا ندري هل وقع جميع أهل الادراك على مثل هذا العقد أم لا؟

ولو افترضنا إطلاق إسم الواقعية على صور الادراك لدى كل موجود صاحب شعور، فهل يمكن الادعاء بتساوي إدراك الواقعية عند كائنين حين او حتى عند فردين من افراد النوع الانساني؟

الاجابة على هذا التساؤل منفية ايضاً طبقاً للمنطق المادي لأننا حينما لا نستطيع ان نفترض تساوي بيئة انسانيين في ظل اية ظروف، فلا بد لنا من الاعتراف بأنّ جميع الناس وإن كانوا أصحاب واقعية متساوية بالفطرة، ولكن لا يوجد من الناحية العملية انسانان متماثلان بالواقعية. وفي مثل هذه الحال ينبغي ان تختلف التلقيات الحسية عند انسان ما - والتي هي نتاج مشترك للتعاون المتبادل بين الطبيعة والذهن - عن التلقيات الحسية عند إنسان آخر.

الواقعية عند كل فرد من أفراد الانسان ليست سوى ذلك الشيء الذي يفكر به. وهذا عين ما يسعى لإثباته بصراحة السوفسطائيون اليونانيون القدماء والذهنيون الجدد. وكذلك عين ما يبتعد عنه الماديون بحسب ادعائهم. على ضوء هذا الأمر يتضح بما لا يقبل الشك أنّ أولئك الذين يعتبرون المادة أصلاً ويستندون الى الاصول المنطقية المادية، يسقطون في نهاية المطاف في فخ السفسطة، وينحدرون الى وادي الذهنية رغم شوقهم الشديد للمادية. مثلما ذكرنا في بادئ الأمر، سلك البعض طريق الافراط فأخذوا يعتبرون العالم ليس سوى عالم الذهن والفكر، وسلك آخرون طريق التفريط فاعتبروا الذهن والفكر شكلاً من أشكال المادة. غير أنّ الدراسة الدقيقة لاصول المنطق المادي تكشف عن انتهاء هذا الفريق الثاني الى الموضع الذي بدأ منه الفريق الأول، ووقوع الاثنين في خندق السفسطة والريبية، ومجاہتهما معاً للفلسفة. وحين الوقت للتحدث عن طريق لا ينتهي لا الى وادي الذهنية المحير ولا الى مضيق المادية المظلم. ويتمثل في طريق الواقعية. فالذهنيون يقولون بأنّ ما يُدعى بعالم الخارج ليس سوى امتداد لعالم الذهن. والماديون يقولون بأنّ ما يُدعى بالذهن ليس سوى امتداد لعالم المادة. بينما يقول الواقعيون بأنّ عالم الذهن عالم الذهن، وعالم الخارج عالم الخارج. أي أنّ عالم الذهن وعالم الخارج عالمان مستقلان.

لو قال الذهنيون بأنّ هناك شكاً في وجود عالم الخارج في مقابل عالم الذهن، وأنّ ادعاء اثباته عبارة عن مصادرة على المطلوب، فالرد عليهم هو: اذا ثبت عالم الذهن والادراك عند الشخص المدرك، فالبداهة الملاحظة في الادراك والإحساس سوف تلقي خارجية الأشياء - التي هي عالم الخارج - في الذهن أيضاً.

اذن لا يوجد مجوز عقلي يدفعنا للأخذ بصحة الاحساس نفسه، بينما يرفض خارجية متعلقاته. ولهذا نقول بأنّ الادراك لا يحول بين الذهن ومتعلقاته كما

يتصور الذهنيون، وإنما هو مرآة لعالم الخارج وكاشف عنه.. وعليه لا يُعَدَّ إثبات عالم الخارج في مقابل عالم الذهن مصادرة على المطلوب، وإنما هو من البديهيات الأولية.

اذن فالسؤال المهم الذي يمكن إثارته في هذا السياق هو: كيف يتم الارتباط بين الوجود الذهني والوجود الخارجي؟

هناك العديد من الاجابات على هذا التساؤل منها:

أولاً، انه لا توجد أية رابطة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. غير ان هذه الاجابة تعبر عن الجهل المطلق، لأن العلم في مثل هذه الحال يفقد هويته التي هي تسليط الضوء على عالم الخارج.

ثانياً، انه توجد رابطة لازمة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي. وفي مثل هذه الحال لابد من التساؤل: هل هذه الرابطة من سنخ الوجود ام انها شيء آخر؟ فإذا قيل انها من سنخ الوجود، فلا بد ان يُسأل: هل هي من سنخ الوجود الخارجي ام من سنخ الوجود الذهني؟

ولا ريب في ان الاجابة على اي شق من هذا السؤال، ستواجه إشكالاً، إذ لو كانت الرابطة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي من سنخ الوجود الخارجي، لاستلزم ذلك انقلاب عالم الخارج الى عالم الذهن. واذا كانت هذه الرابطة من سنخ الوجود الذهني لاستلزم ذلك انقلاب عالم الذهن الى عالم الخارج. وهذان الافتراضان كلاهما محال، لأن عالم الخارج عين منشئية الآثار، بينما عالم الذهن عالم عدم ترتب الآثار الخارجية.

اذن فالرابطة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، من غير سنخ الوجود، والتي يمكن التعبير عنها بالماهية. فالماهية من حيث هي ليست إلا هي. وبما ان الماهية بحد ذاتها لا في قيد عالم الخارج ولا في قيد عالم الذهن، لذلك بمقدورها ان تحل في عالم الخارج وكذلك في عالم الذهن.

اذن فالفاصل بين عالم الخارج وعالم الذهن والذي يولف برزخاً غير قابل

للمعبور، لا يمكن إزالته إلا بواسطة الماهيات فقط، أي أن الماهيات هي التي تمهد للمعبور من عالم الخارج الى عالم الذهن.

على ضوء ما أشرنا اليه يتضح أن الماهيات ذات نمطين من الوجود:

١- وجود خارجي.

٢- وجود ذهني.

بتعبير آخر: الماهية شيء موجود في الخارج بوجود خارجي، وموجود في الذهن بوجود ذهني، كما انها موجودة في عالم الخارج وفي عالم الذهن رغم انها في حد ذاتها غير مقيدة لا بعالم الخارج ولا بعالم الذهن.

يمكن القول بعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ماهية لا موجودة ولا معدومة، لا خارجية ولا ذهنية، ولا يصدق عليها عموماً أي مفهوم وعنوان سوى المقام الماهوي. وعليه يجوز ارتفاع النقيضين في مقام ذات الأشياء.

ورغم أن الماهية في مقام ذاتها ليست مصداقاً لأي عنوان خارج عنها، لديها في ميدان الوجود ظهورات وبروزات مختلفة. فهي تظهر في كل عالم بما ينسجم مع الكيفية الوجودية لذلك العالم.

الماهية لا تظهر في عالم الخارج إلا بوجود ظاهري، ولا تظهر في عالم الذهن إلا بوجود ذهني. كما تظهر في سائر العوالم العالية والنشآت المتعالية بما ينسجم مع النحو الوجودي لتلك العوالم.

يبدو من الضروري الإشارة الى الأمر التالي وهو أن الماهية وإن كانت ذات ظهورات وبروزات مختلفة باختلاف العوالم، إلا انها ذات واحدة وحقيقة فاردة. فرغم ظهور الهوى الاولى في ميدانها الحياتي بصور مختلفة وفعليات متفاوتة خلال مسارها التطوري، لكنها ليست سوى حقيقة واحدة في عالم الوجود.

مما سبق يتضح أن العلم والادراك عبارة عن نمط خاص من الوجود يُدعى بالوجود الذهني. كذلك يُعدّ الوجود في الخارج نمطاً آخر من الوجود يدعى

بالوجود الخارجي.

اذن الاختلاف بين الموجود الخارجي والموجود الذهني يمكن في غمط الوجود، غير أن ماهية الموجود في الذهن هي ذات ماهية الموجود في الخارج. وهذه هي ذات النظرية الدقيقة التي ابتدعتها صدر المتألهين الشيرازي والتي يعتبر فيها الاختلاف بين الموجود الخارجي والموجود الذهني من نوع الاختلاف في الحمل.

يقول صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا): الموجود الذهني هو عين الموجود الخارجي بالحمل الأولي الذاتي، لكنه يختلف عنه بالحمل الشائع الصناعي.

ولربما لا يبتعد عن الحقيقة القول التالي: الوجود الذهني اشراق النفس الناطقة التي تتوزع تشعشعاتها على الماهيات. أي مثلما يمتد الوجود المنبسط والفيض المقدس الرحماني على جميع الماهيات ويتحد معها في الخارج، يمتد إشراق النفس الناطقة على الماهيات ويتحد معها في الذهن أيضاً. وقد قيل: «الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

على ضوء ما أشرنا إليه يتضح ما يلي:

أولاً، أن تقسيم الوجود الى قسمين خارجي وذهني، تقسيم أولي يعرض على الوجود بدون أية واسطة. أي أن الوجود يقبل هذا التقسيم بدون أن يتعين قبل ذلك بتعين طبيعي او رياضي. اذن تقسيم الوجود الى قسمين ذهني وخارجي، من التقسيمات الأولية ومن عوارض الذاتية^(١)، على غرار تقسيمه الى حادث وقديم، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي.

١- العوارض الذاتية هي العوارض التي تعرض على الموضوع بدون واسطة او بواسطة أمر

ثانياً، إنَّ الادراك عبارة عن غلط من الوجود. وبما انه متحد مع الماهيات في الذهن ومحيط بها، لابد من الاعتراف باتحاد العالم والمعلوم.

الالتفات الى الأمر التالي ضروري: ما طرحه الحكيم فرفور يوس على صعيد اتحاد العالم والمعلوم، هو أنَّ الذي يتحد مع العالم دائماً معلوم بالذات وليس معلوماً بالعرض، لأنَّ المعلوم بالعرض، من مراتب الخارج وعين منشئية الآثار. وسبق أن عرفنا بأنَّ عالم الخارج ليس باستطاعته ان يكون عالم الذهن.

اذن فالوجود الخارجي لا يتعلق به العلم والادراك قط. فالوجود الذهني هو الذي يُغلَم للانسان بدون واسطة. لكن بما أنَّ ماهية الموجود في الذهن هي عين ماهية الموجود في الخارج، سيكون الموجود الخارجي معلوماً بالعرض بواسطة الاتحاد مع الماهية.

اذن عالم الذهن طبقاً لفكرة الواقعيين نحو من الوجود، بحيث يتيسر للانسان بلوغ واقعية وحقيقة الموجودات الخارجية إذا لم يحصل انحراف في الادراك. وحينذاك يصبح ملاك الصواب والخطأ، أو الواقعي والموهوم، عبارة عن انطباق الادراك او عدم انطباقه مع نفس الأمر او الوجود الخارجي للأشياء.

معظم الفلاسفة المسلمين - لاسيما صدر المتألهين^(١) - أقاموا فلسفتهم على أساس الواقعية، وطرحوا مسألة الوجود الذهني في باب الادراك او مبحث قيمة المعلومات.

قلماً نواجه تعبير «الوجود الذهني» في سائر المذاهب الفكرية والفلسفية خلال تحدثها عن الادراكات او تناوُلها لمبحث قيمة المعلومات. فعظم المذاهب الفلسفية قلماً تعطي قيمة وجودية للادراكات بحيث تحجم عن استخدام مفردة

١ - صدر الدين الشيرازي الذي يعرف بلاصداً ايضاً. (المعرب)

«الوجود» في موضوع العلم او الادراك. ويبدو ان مفردة «الوجود» عندهم تساق «المادية» او «الخارجية».

في آثار صدر المتألهين وأتباعه الكثير من البراهين التي تثبت الوجود الذهني والتي لا يسعنا استعراضها هنا.

نفس الأمر او واقعية العالم، أمر واسع عند المفكرين المسلمين الى درجة بحيث لا يمكن لوجود المادة المحدود أن يستوعبه. ولذلك تؤلف معظم مسائل الفلسفة الاولى مباحثاً يُطلق عليها اسم «الامور العامة».

بعد «الامور العامة» تُطرح المسائل ذات الصلة بذات الله وصفاته، ويُطلق عليها اسم «الالهيات بالمعنى الأخص». كما تُدرس المباحث ذات الصلة بالجسمانيات تحت عنوان «الطبيعيات».

اذن يمكن القول بأن الفلسفة الاولى عبارة عن العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، وليس من حيث ان له تعيناً خاصاً، كأن يكون جسماً، أو كلاً، أو كيفاً، أو انساناً، أو نباتاً، وغيره.

لمزيد من الايضاح نقول بأن معلوماتنا حول الأشياء نوعان: إما خاصة بنوع معين، او بجنس معين او غير خاصة. بتعبير آخر: المعلومات التي لدينا إما تتعلق بالأحوال والأحكام والعوارض الخاصة بنوع ما أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد أو أحكام المقادير أو أحوال وآثار النباتات، فيطلق على الاول علم الحساب، وعلى الثاني علم الهندسة، وعلى الثالث علم النبات؛ او لا تتعلق هذه المعلومات بنوع او جنس معين. أي ان الموجود لديه تلك الأحكام والآثار من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه نوعاً خاصاً.

بتعبير آخر: قد يُدرس العالم في بعض الأحيان من حيث كثرة الموضوعات وتعددتها، وقد يدرس في احيان اخرى من حيث الوحدة، اي من حيث هو موجود.

لو شَبَّهنا العالم بجسم لرأينا ان دراساتنا لهذا الجسم نوعان: بعضها يتعلق

بأجزاء هذا العضو كالرأس او اليد او العين، وبعضها يتعلق بالعضو كوحدة واحدة كأن تتم دراسة: متى ظهر هذا العضو؟ وإلام يستمر؟ وهل لديه وحدة حقيقية ام وحدة اعتبارية؟

وهل لديه مبدأ ظهرت منه جميع اجزائه؟ وهل لهذا العضو رأس ام بدون رأس؟ واذا كان لديه رأس، فهل يتمتع هذا الرأس بدماع شاعر مدرك ام انه فارغ؟ وهل تتمتع جميع اجزاء هذا العضو بالحياة بما فيها العظام والأظافر؟ وهل الشعور في هذا العضو محدود ببعض الموجودات التي تظهر صدفة كالدودة في الجسم الميت؟ وهل يلاحق هذا العضو هدفاً ما ام انه موجود بلا هدف؟ وهل ظهور أجزاء هذا العضو وزوالها خاضعان للصدفة ام لقانون العلية؟ وهل النظام المهيمن على هذا العضو نظام قطعي لا يقبل التخلف ام انه غير خاضع لأية ضرورة؟ وهل ترتيب وتقدم وتأخر أجزاء هذا العضو، واقعية وحقيقية ام لا؟ الخ.

ذلك الجزء من دراساتنا المتصل بأجزاء عالم الوجود يُطلق عليه عنوان العلم، وذلك الجزء من دراساتنا المتصل بعالم الوجود كوحدة واحدة يطلق عليه اسم الفلسفة.

اذن نلاحظ ان هناك مجموعة خاصة من المسائل لا تشبه مسائل اي علم من علوم العالم التي تبحث موضوعاً خاصاً، غير أن هذه المسائل تشكل مجموعة خاصة بها. وحينما نريد معرفة عوارض هذا اللون من المسائل من المنظار الفني نجد انها من عوارض الموجود بما هو موجود.

اضف الى ما سبق، اننا حينما نبحث عن ماهية الأشياء او نريد الوقوف على التعريف الواقعي للجسم او الانسان، او نتناول وجود الأشياء، فهذه الامور وأمثالها تعود لهذا الفن أيضاً لأن دراسة هذه الامور تتعلق بدراسة عوارض الموجود بما هو موجود.

في كلمة قصيرة: الفلسفة الاولى عبارة عن علم يدرس الوجود بأسره

كوحدة واحدة وموضوع واحد. ولذلك تؤلف مباحث الفلسفة الاولى اكثر مسائل الوجود كلية وعمومية. ولكن بالرغم من العمومية التي عليها مسائل الفلسفة الاولى، توجد بعض المسائل التي تتميز بعمومية اكبر وأوسع من غيرها. ويمكن دراسة هذا اللون من المسائل تحت عنوان «القواعد الفلسفية». وتتميز هذه القواعد بشيء من العمومية بحيث يمكن عدها أساساً لغيرها من المسائل.

غلام حسين الابراهيمى الدينانى.

الفهرس

٥	المقدمة
٢٣	انتقال الأعراض محال
٢٤	السهروردي والقاعدة
٢٥	المتكلمون والقاعدة
٢٦	برهان استحالة انتقال العرض
٣٢	ملاصدرا والقاعدة
٣٤	قاعدة إمكان الأشرف
٣٤	بيان القاعدة
٣٥	برهان القاعدة
٣٨	شروط القاعدة
٣٨	موارد جريان القاعدة
٤٢	قاعدة إمكان الأخس
٤٢	موارد جريان القاعدة
٤٥	كل أزلي لا يمكن أن يفسد
٤٨	انقلاب الحقيقة ممتنع
٥٠	كل ما كان أعم كان علمنا به أتم
٥٤	نصير الدين الطوسي والقاعدة

- منكرو هذه القاعدة ٥٥
- كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف ٥٧
- الأول في الفكر هو الآخر في العمل ٥٩
- الإتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية ٦٤
- كيف يثبت المبدأ العقلي في المنطق الأرسطي؟ ٦٧
- التفاوت بين التجربة والاستقراء ٦٨
- الاختيار بالداعي يكون اضطراراً ٧٢
- الإمكان بالغير ممتنع ٧٥
- البرهنة على امتناع الإمكان بالغير ٧٥
- اتحاد الإثنين محال ٧٨
- كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل ٧٩
- انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين مستحيل كما أنّ انتقال ٨١
- الفاعل الواحد من فعل طبيعي الى فعل طبيعي آخر محال ٨١
- ما لا أول له لا آخر له ٨٣
- اجتماع المثلين محال ٨٤
- اشتراك الشئيين في صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما في سائر ٨٦
- صفات الذات وما يرجع اليه ٨٦
- إثبات القاعدة ٨٦
- الازدياد في العظم يوجب الاشتداد في الكيف ٨٧
- اجتماع النقيضين وارتفاعها محال ٨٩
- اتصاف الشيء بصفة من الصفات ليس يستدعي اتصافه في كل ٩٤
- مرتبة من مراتب الواقع ٩٤
- الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ٩٧

- بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها ٩٩
- بسائط المحسوسات لا تُعرف أصلاً ١٠٤
- كل بسيط لا قابل له فهو لا يُعدم ١٠٦
- كل بسيط في العقل، بسيط في الخارج دون العكس ١٠٩
- البسيط لا يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً ١١١
- بين كل حركتين مختلفتين لا بد من سكون ١١٦
- كل ما هو برزخ بين الشيتين لا بد وأن يكون غيرهما، بل ١١٩
- له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه ١١٩
- تحصيل الحاصل محال ١٢٣
- توجه الطلب نحو ما لا يخطر بالبال بوجه أيضاً محال ١٢٣
- الترجيح من غير مرجح محال ١٢٧
- التسلسل محال ١٣٥
- تخلف المعلول عن العلة التامة محال ١٤٤
- توارد علتين على معلول واحد محال ١٥١
- ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له ١٥٦
- ما ثبت قدمه امتنع عدمه ١٦٣
- كل جسم بسيط فشكله الطبيعي كروي ١٦٥
- البرهان ١٦٦
- حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ١٦٩
- المنكرون للقاعدة ١٧١
- كل حادث مسبوق بمادة ١٧٣
- البرهان ١٧٣
- صدر المتألهين والقاعدة ١٧٥

- المتكلمون والقاعدة ١٨٠
- كل حركة لابد لها من محرك ١٨٣
- القاعدة والحركة الجوهرية ١٨٧
- القاعدة والمتكلمون ١٨٩
- الحركة المستديرة تمتنع أن تكون طبيعية ١٩٠
- القاعدة والمتكلمون ١٩١
- حاجة الشيء الى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية ١٩٣
- الدور محال ١٩٥
- الامام الفخر الرازي وإبطال الدور ١٩٦
- ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها ١٩٩
- برهان ملاصدرا ٢٠١
- العلم بوجود الله ليس من مصاديق القاعدة ٢٠٣
- ذاتي كل شيء لم يكن معللاً ٢٠٦
- ذاتي كل شيء بين الثبوت له ٢٠٦
- الذاتي لا يختلف ولا يتخلف ٢٠٦
- أقسام الذاتي ٢٠٧
- ماهية المركب ومعنى الذاتيات ٢٠٧
- التعريف الذاتي ٢٠٩
- كل ذي ماهية معلول ٢١٢
- الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي ٢١٤
- الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه ٢١٧
- كل ما هو سبب في وجود كثرة او كثير فإنه ٢١٩
- من حيث هو كذلك لا يمكن أن يتعين بظهور ٢١٩

- ولا يبدو لناظر إلا في منظور ٢١٩
- برهان القاعدة ٢٢٠
- سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق ٢٢٢
- القاعدة في فلسفة أرسطو ٢٢٢
- لكل سافل قوة إمكان الوصول الى ما هو أعلى منه ٢٢٥
- الشيء ما لم يجب لم يوجد ٢٢٨
- إشكالان أساسيان على برهان الفخر الرازي ٢٣٠
- صاحب الهداية ٢٣٢
- الشيء ما لم يوجد لم يوجد ٢٣٤
- الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ٢٣٦
- الامام الفخر الرازي ٢٣٧
- دبيران الكاتب ٢٣٧
- القاضي عضد الدين الايجي ٢٣٧
- صدر المتألهين ٢٣٩
- الحكام بعد صدر المتألهين ٢٤٠
- الوجود الذهني والقاعدة ٢٤١
- الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضاده ٢٤٢
- برهان القاعدة ٢٤٣
- توهم النقض ٢٤٣
- دفع التوهم ٢٤٤
- الشيء لا يظهر عنه ما يشابهه كل المشابهة ٢٤٥
- برهان القاعدة ٢٤٥
- تنويه ٢٤٧

- الشيء لا يعدم بذاته ٢٤٩
- السهروردي ٢٤٩
- الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه ٢٥١
- الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ٢٥٣
- تنويه ٢٥٤
- الشيء إذا جاوز حده إنعكس ضده ٢٥٦
- الشيء كلما كان أشدّ تحصلاً كان أكثر ٢٥٨
- فعلاً وأقلّ انفعالاً ٢٥٨
- كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه ٢٦١
- تكون الماهية المركبة منها اعتبارية ٢٦١
- كل شيء حكم العقل انه كمال لذات ما من حيث هي ذات من غير ٢٦٣
- اعتبار تجسّم وتركب ويمكن بالإمكان العام، يجب على واجب الوجود ... ٢٦٣
- الحكيم السبزواري ٢٦٤
- الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين ٢٦٦
- الإشكال على القاعدة ٢٦٧
- صرف الشيء لا ميز فيه ولا تكرر ٢٦٩
- السهروردي ٢٦٩
- كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي، وكل ٢٧٤
- ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها ٢٧٤
- النتيجة ٢٧٦
- الطبيعة ما لم توفّ على النوع الأتمّ شرائط النوع ٢٧٧
- الأنقص بكاله، لم تدخله في النوع الثاني ٢٧٧
- علية كل شيء لنفسه محال ٢٧٩

- ٢٧٩ يعقوب بن اسحاق الكندي
- ٢٨٠ الفارابي
- ٢٨٣ العرض لا يبق زمانين
- ٢٨٤ براهين القاعدة
- ٢٨٦ مصدر القاعدة
- ٢٨٧ ابن رشد
- ٢٨٨ كل عرضي معلل
- ٢٩١ كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي الى ما بالذات
- ٢٩٢ صدر المتألهين
- ٢٩٤ كل ما كانت علته أكمل، فهو أكمل
- ٢٩٥ صدر المتألهين
- ٢٩٧ العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل
- ٢٩٨ الإمام الفخر الرازي
- ٢٩٨ صدر المتألهين
- ٣٠١ كل عاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة
- ٣٠٢ البرهان
- ٣٠٢ ابن سينا
- ٣٠٤ الامام الفخر الرازي
- ٣٠٥ الشيخ السهروردي
- ٣٠٦ صدر المتألهين
- ٣٠٧ كل عاقل فهو معقول
- ٣٠٧ الفارابي
- ٣٠٧ ابن سينا

- ٣٠٨ صدر المتألهين
- ٣٠٩ نتيجة القاعدة
- ٣١١ العاقل والمعتول متحدان
- ٣١١ ابن سينا
- ٣١٣ صدر المتألهين
- ٣١٩ كل فعل اختياري لابد له من مرجع غائي
- ٣١٩ الرافضون للقاعدة
- ٣٢٠ ابن سينا
- ٣٢١ ملا صدرا
- ٣٢٢ إشكال وردّ
- ٣٢٤ من فقد حسّاً فقد علماً
- ٣٢٦ افلاطون
- ٣٢٧ أرسطو
- ٣٢٨ الحكماء المسلمون
- ٣٣٠ القسر لا يكون دائماً ولا أكثرية
- ٣٣٠ برهان القاعدة
- ٣٣٣ موارد الاستناد الى القاعدة
- ٣٣٤ هادي السبزواري
- ٣٣٥ الفيض الكاشاني
- ٣٣٦ كل كائن فاسد
- ٣٣٩ تنويه
- ٣٤١ الماهية من حيث هي ليست إلا هي
- ٣٤٢ اعتبارات الماهية

- ٣٤٢..... تسمية الماهية
- ٣٤٤..... دبيران الكاتب
- ٣٤٤..... صدر الدين القنوي
- ٣٤٥..... ملا صدرا
- ٣٤٥..... الحكيم التبريزي
- ٣٤٧..... كل ممكن زوج تركيب
- ٣٤٨..... تعريف المعاني الثلاثة يستلزم الدور
- ٣٤٩..... ممّ يتركب العالم؟
- ٣٥٢..... ملا صدرا
- ٣٥٦..... كلّ مجرد عن المادة نوعه منحصر في فرد
- ٣٥٩..... النظام الأحسن نوع منحصر في الفرد
- ٣٦٠..... مجموعة العالم لا زمان لها ولا مكان
- ٣٦٣..... معطي الشيء لا يكون فاقداً له
- ٣٦٧..... كل مجرد عاقل
- ٣٦٧..... برهان القاعدة
- ٣٧١..... قاعدة «كل مجرد عاقل» والعلم بالذات
- ٣٧٣..... صدر المتألهين والعلم الحصري
- ٣٧٣..... ديكارت وصدر المتألهين
- ٣٧٥..... كل متحرك فله محرك غيره
- ٣٧٦..... براهين القاعدة
- ٣٨١..... المحرك الأول علة فاعلية وعلة غائية
- ٣٨٥..... موضوع كل علم، ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
- ٣٨٦..... هذه القاعدة ليست اصطلاحاً وضعياً فقط

- كل ما هو ممكن للمجردات يجب أن يكون ٣٩١
- حاصلاً لها بالفعل ٣٩١
- هل يوجد عالم آخر غير هذا العالم؟ ٣٩١
- قاعدة الإمكان العام وإثبات الصفات ٣٩٣
- اتحاد العاقل والمعتول على أساس قاعدة الإمكان العام ٣٩٤
- كل معلوم فهو موجود ٣٩٦
- إشكال القاعدة ٣٩٨
- طريقة صدر المتألهين ٤٠٠
- كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ٤٠٣
- فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات وللأخص بعده ويسببه ٤٠٣
- ما هي المسألة التي أقامها ابن سينا على هذه القاعدة؟ ٤٠٥
- كل ممكن مخفوف بالوجوبين ٤٠٩
- ظهور قاعدة أخرى ٤١٢
- كل متجدد فإنه قبل تجده ممكن الوجود ٤١٤
- دفع توهم ٤١٦
- بقاء النفس الناطقة ٤١٦
- كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها ٤١٨
- كل نوع يتكرر فهو إعتباري ٤٢٣
- مؤسسو هذه القاعدة ٤٢٤
- صدر المتألهين والقاعدة ٤٢٦
- الوجود ليس مجرد مفهوم عام إعتباري ٤٢٦
- الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ٤٢٩
- الفارابي ٤٣٠

- ٤٣١ برهان القاعدة
- ٤٣٢ صدر المتألهين والبرهان الجديد
- ٤٣٣ إشكال معروف حول برهان القاعدة
- ٤٣٣ هل كلام ابن سينا متناقض في هذا الباب؟
- ٤٣٦ كل واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته
- ٤٣٩ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
- ٤٤٢ براهين القاعدة
- ٤٤٦ السهروردي
- ٤٤٩ نصير الدين الطوسي والحكيان المعاصران له
- ٤٥١ الإجابة على سؤال الطوسي
- ٤٥٢ سؤال صدر الدين القنوي
- ٤٥٤ الرافضون للقاعدة
- ٤٥٤ هل هذه القاعدة تنافي عموم قدرة الله؟
- ٤٥٩ كل هيولى هي ألطف وجوداً فهي أسرع قبولاً للصورة
- ٤٦١ المسألة التي تقوم على هذه القاعدة
- ٤٦٣ كل ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري
- ٤٦٤ دبيران الكاتبي
- ٤٦٧ لا يطلب شيء غيره دون مناسبة وهي
- ٤٦٧ أمر جامع بينهما
- ٤٧١ لا يؤثر مؤثر حتى يتأثر
- ٤٧٤ إشكال القاعدة